
« Le fuseau et la quenouille »

Personnalités divines et humaines participant à la naissance de l'homme
et à sa destinée en Mésopotamie ancienne

Constance Frank



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edl/139>

DOI : 10.4000/edl.139

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 37-62

ISBN : 978-2-940331-26-0

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Constance Frank, « « Le fuseau et la quenouille » », *Études de lettres* [En ligne], 3-4 | 2011, mis en ligne le 15 décembre 2014, consulté le 19 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/edl/139> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.139>

© Études de lettres

« LE FUSEAU ET LA QUENOUILLE » PERSONNALITÉS DIVINES ET HUMAINES PARTICIPANT À LA NAISSANCE DE L'HOMME ET À SA DESTINÉE EN MÉSOPOTAMIE ANCIENNE

Il est relativement difficile de retracer grâce aux données textuelles les différentes étapes entourant le moment de la naissance. La majorité des textes sont de type incantatoire et visent à faciliter la délivrance de l'enfant en écartant toute action maléfique. Ces litanies invoquent un certain nombre de divinités, en général féminines, dont les fonctions renvoient à celles des protagonistes humains. Dans un premier temps, nous présenterons les textes mythologiques et magiques éclairant les prérogatives, bénéfiques ou néfastes, de ces différents personnages ainsi que leur rôle au moment de l'arrivée d'un nouvel être dont ils peuvent influencer la destinée. Nous analyserons ensuite des images qui appartiennent à la piété populaire et qui nous permettent d'appréhender visuellement le concept d'humanité et de destin en Mésopotamie.

Le cycle de Ninurta nous informe que l'existence et le destin de toutes choses sont consignés dans la « Tablette-aux-destins » qui est l'attribut royal du grand dieu Enlil, père des dieux, « lien de l'univers » (Enlil Duranki)¹. Le terme akkadien désignant le destin, *šimtu*, « ce qui est posé, fixé », exprime cette notion de détermination. Si, dans l'esprit des anciens Mésopotamiens, les affaires humaines fonctionnent selon le même mode que les affaires divines, les dieux ont décidé de se démarquer des hommes en gardant pour eux l'immortalité².

1. Nous nous référons à la version du cycle de Ninurta de la fin du II^e millénaire av. J.-C. ; J. Bottero, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 393, l. 10-32.

2. Épopée de Gilgameš, tablette X, col. vi : « [Quand les dieux ont créé l'humanité], [c'est la mort qu'ils ont réservé à] l'humanité ; la vie éternelle, ils l'ont obtenue pour leur

La terminologie sumérienne évoque la conscience de la finitude de la condition humaine ; le destin, *nam* ou *nam.tar*, est personnifié par le dieu Nam.tar, incarnation de la mort et messager des dieux chthoniens. C'est lui que le grand dieu Enlil chargera d'anéantir l'humanité dans le mythe du Déluge³. On retrouve le concept de finitude inhérente à l'homme dans l'expression poétique akkadienne *ana šimtu alāku*, « aller à/vers son destin », qui signifie mourir de mort naturelle. Cette expression traduit le lien étroit et fataliste entre les concepts de vie et de mort. Elle n'évoque pas simplement une conception de la naissance comme le commencement d'une fin inéluctable. Moment critique, entouré de dangers pour la mère et l'enfant, la naissance est aussi la première étape de l'existence d'un nouvel être en tant qu'individu.

Nous examinerons dans un premier temps l'apport des textes mythologiques et incantatoires des III^e et II^e millénaires, avec quelques incursions dans la littérature du I^{er} millénaire. Ces textes nous renseignent de façon fragmentaire sur les actes accomplis à cet instant fatidique : la venue à terme, le déroulement de l'accouchement et l'arrivée de l'enfant y sont indiqués par un vocabulaire poétique, souvent abscons et étrange, superposant les actions de figures surnaturelles aux pratiques de la vie réelle. Nous verrons qu'ils font référence à de nombreux motifs relativement constants et répétitifs, marquant ainsi une forte continuité des traditions dans la littérature savante. Les textes magiques récités lors de l'accouchement nous permettront de repérer les principales caractéristiques et fonctions des personnalités présidant à la naissance, puis d'identifier les entités néfastes capables de contrer la décision divine et de faire stopper prématurément le chemin de vie ; les textes mythologiques évoquant l'acte de la création originelle éclaireront la nature ambivalente des divinités liées à la naissance. La seconde partie de cette étude concernera les représentations figurées des personnalités divines liées à la naissance et aux premiers temps de la vie. Centrée sur le moment de l'entrée dans la vie et sur ses acteurs, protecteurs ou dangereux, cette étude mettra en lumière les aspects visuels des concepts de destin et d'humanité propres aux anciennes sociétés mésopotamiennes.

destinée» ; R. J. Tournay, A. Schaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 216.

3. J. Bottero, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 542.

1. *Les acteurs de la naissance de l'homme et leur rôle*

1.1. Fabriquer un homme

Dans la littérature mésopotamienne, nous connaissons principalement les actes accomplis au moment de la naissance par les grands textes mythologiques ou la littérature incantatoire accompagnant ce moment critique. Les protagonistes surnaturels de l'épisode primordial trouvent un écho dans ceux de la réalité ; les divinités féminines occupent chacune des fonctions (génitrice, parturiente, sage-femme) qui parfois se chevauchent et se confondent.

La première de ces divinités est Mammi, l'Experte, la Conseillère des dieux, ainsi que leur mère, également connue sous le nom de Bêlet-ilî⁴, aussi appelée Mah (Nin-Mah = Dame suréminente) en tant que grande déesse-mère. Elle est la « Dame des destinées » car c'est auprès d'elle que prirent conseil les dieux pour créer l'humanité. Dans le mythe d'Atra-hasîs, elle est nommée « la Matrice », et elle crée le prototype de l'homme :

« Puisque Bêlet-ilî, la Matrice est ici,
C'est elle qui mettra au monde et produira
L'homme pour assurer la corvée des dieux ! »
Interpellant donc la déesse, ils demandèrent
A la sage-femme des dieux Mammi-l'experte :
« C'est toi qui seras la matrice à produire les hommes. »⁵

Plus loin, dans la phase de réalisation du prototype, la déesse est appelée Nintu, ou parfois Aruru, celle qui pince l'argile pour modeler l'homme⁶, mais elle doit alors recourir au savoir d'un autre dieu, l'ingénieux Enki⁷ :

4. Mammi est certainement la plus ancienne dénomination connue dans les textes akkadiens pour désigner la déesse-mère ; M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 77.

5. Le poème d'Atra-hasîs, version assyrienne K. 3339, l. 189-250 ; J. Bottero, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* ; W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atra-hasîs*.

6. On s'aperçoit d'ores et déjà de la superposition des personnalités de la déesse-mère : Nintu (littéralement la « Dame de l'utérus » ; cf. T. Jacobsen, « Notes on Nintur », p. 280) façonne le prototype humain (« mistress of shaping » ; J. Klein, « The Birth of a Crownprince in the Temple », p. 97, l. 5), alors que le nom de Bêlet-ilî est parfois également associé à l'épithète « Dame potier ».

7. Ce dernier, ingénieur suprême, maître de tous les savoirs, est d'ailleurs invoqué dans les incantations visant à faciliter la naissance, souvent en compagnie de son fils, Asarluhi, dieu de la magie, plus tard assimilé à Marduk ; K. van der Toorn,

Par moi seule, cela ne peut se faire ;
 mais, avec le concours d'Enki,
 oui l'opération est possible !
 Lui seul peut tout purifier :
 Qu'il me livre l'argile en l'état et moi j'opérerai !⁸

Ce façonnage de l'être humain semble être réitéré à chaque naissance, s'inspirant toujours d'un plan ou d'une image divine⁹.

Selon l'époque et les traditions, la déesse-mère est connue sous différentes appellations. Bēlet-ilī – aussi dénommée Nammu (« la mer primordiale ») – est responsable dans le mythe du Déluge de la naissance de l'homme à l'instar de la déesse originelle Mammi ; son nom deviendra un terme générique pour qualifier toutes les déesses-mères. Ninmah, ou Nintu¹⁰/Aruru, ou Ninhursag ont les mêmes fonctions. Ces déesses assistent à la naissance et créent aussi le prototype humain. Ajoutant à sa capacité de façonner l'être dans le ventre maternel selon un plan divin, Aruru/Nintu se voit également attribuer une fonction plus humaine ; en tant que sage-femme modèle, elle dispose des outils et instruments

From the Cradle to her Grave, p. 89. Asarluhi (voir J. van Dijk, « Une incantation accompagnant la naissance de l'homme », p. 504 : YBC 4603, l. 11 ou encore J. van Dijk, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme » : UM 29-15-367 : l. 33 sq.) est parfois appelé « šabsūtu », « sage-femme », peut-être parce que l'aide de l'ašipu, prêtre exorciste, pouvait être requise en cas de naissance difficile ; J. A. Scurlock, « Baby-Snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth », p. 140. Notons que la présence conjointe d'entités masculine et féminine dans la « fabrication » de l'homme ne répond sans doute pas uniquement à des impératifs théologiques. Pour les anciens Mésopotamiens, si le corps de la femme est indispensable au développement du fœtus, l'être est créé à partir de la coagulation de la semence masculine qui construit le squelette. L'image du modelage est un motif récurrent de leur ontogenèse : l'humain est fait d'argile (*Épopée de Gilgamesh* XI, l. 133). Ainsi, l'action divine ne remplace pas, mais double la procréation humaine sur le plan surnaturel, à des fins magiques (D. Arnaud, « Le fœtus et les dieux au Proche-Orient sémitique ancien »).

8. J. Bottero, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 537, l. 200-204.

9. Sur la création d'Enkidu, *Épopée de Gilgamesh*, tablette I, l. 45 : « Elle (Aruru) conçut en son cœur une image d'Anu. Aruru lava ses mains, pinça l'argile... » (R. J. Tournay, A. Schaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 50).

10. Nintu, assimilée à certaines périodes à Ninhursag, intervient aussi dans la naissance des rois, elle les nourrit et se fait ainsi garante de la royauté, à l'instar d'Enlil ; W. W. Hallo, « The Birth of Kings » ; J. Klein, « The Birth of a Crownprince in the Temple ».

destinés aux soins de l'enfant lors de son apparition : le roseau qui coupera le cordon, une pierre à la fonction peu précise¹¹, ainsi que deux récipients sur lesquels nous reviendrons.

Aruru, sœur d'Enlil, Nintu, Dame de la naissance, elle a reçu la brique consacrée de l'accouchement, symbole de son statut de grande prêtresse, elle détient le roseau qui coupe le cordon (ombilical), la pierre *imman* [...]. Elle a reçu le (récipient) verdâtre de lapis-lazuli pour le placenta, elle détient le récipient *ala*, pur et consacré. Elle est sans doute la sage-femme du pays¹².

Elle détermine alors le destin de l'homme en coupant le cordon ombilical et en prononçant « le bon mot » qui fixe sa destinée¹³. A ces divinités, parèdres des grands dieux, s'ajoutent d'autres personnalités divines et surnaturelles impliquées dans la naissance mais qui ne participent pas à la création matérielle de l'homme. Elles assistent la parturiente ou la grande déesse et veillent au bon déroulement de la délivrance. Ainsi, lors de la délivrance peuvent intervenir deux génies féminins bienfaiteurs, les *lamassu* ou encore des déesses secondaires, descendantes d'Anu, Narundi et Nahundi¹⁴, ainsi que des dieux comme Šamaš et son fils, Sakan¹⁵. Suite à l'apparition de l'enfant, Nin-isina ou Gula/Ninkarrak, déesse de la médecine, intervient parfois comme sage-femme (*šabsūtu*), et peut assigner le destin de l'individu lors de la coupe du cordon :

11. S'agit-il d'une amulette à laquelle les textes font parfois référence et qui visait à faciliter la délivrance du bébé (M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 132) ou à éloigner le mauvais œil ? Elle a peut-être été utilisée pour des manipulations magiques en jouant le rôle de substitut du fœtus à l'instar de la pierre ittamar qui était censée le représenter ; J. A. Scurlock, « Baby-Snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth », p. 139.

12. M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 111.

13. Sur la valeur performative de la parole, voir dans ce volume l'article de D. Haase.

14. Chacune d'elles porte une jarre, l'une remplie d'huile, qu'elle déposera sur le front de la parturiente ; l'autre un vase contenant « the water of labour », interprétée parfois comme le liquide amniotique. Voir p. ex. W. G. Lambert, « A Middle Assyrian Medical Text », p. 32, l. 59-60 ; N. Veldhuis, *A Cow of Šin*, p. 9, l. 25 ; p. 13, l. 59 ; p. 14, l. 40 ; C. Michel, « Deux incantations paléo-assyriennes », p. 496 ; M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 125.

15. J. van Dijk, « Une variante du thème de "L'esclave de la lune" », p. 343.

Que Gula, la bonne administratrice aux mains méticuleuses, coupant avec le roseau le cordon ombilical, fixe le destin ¹⁶.

1.2. Faire naître un individu

Lors de la naissance, les divinités agissent sur un autre aspect de la destinée de l'homme en reconnaissant sa dimension sexuée. Dans les incantations des III^e et II^e millénaires av. J.-C. destinées à faciliter l'accouchement, l'enfant à naître est déjà imaginé sexué *in utero*; le ventre de la mère est comparé à un bateau chargé de pierres précieuses, du lapis-lazuli (*uqnû*), associé au sexe masculin, ou de la cornaline (*sāmtu*), associée au sexe féminin ¹⁷:

Comme le Ma'enna (barque du prêtre En) elle déploya la voile,
le Malugala (barque royale) elle chargera de marchandises,
le Mašululu (barque de « celui de l'homme (?) ») elle chargera de cornaline et de lapis ¹⁸.

ou encore :

[elle] chargea [la barque ... de marchandise],
elle chargea [la barque ...] avec du cèdre dans [la montagne du cèdre],
la barque était pleine de cornaline et de lapis.
La barque [...] quitta le quai:
[(mais) elle ne connaissait pas la cornaline] elle ne connaissait pas le lapis.
[La barque, dans le bois du cyprès *abbattu*, du cèdre *abbattu*...] ¹⁹

La sage-femme présente lors de l'accouchement remet alors au nouveau-né les objets qui sont les attributs de son sexe. Une incantation d'époque Fara (III^e millénaire) atteste cette pratique :

16. J. van Dijk, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », p. 60 : UM 29-15-367 l. 49-50.

17. En akkadien, le lapis-lazuli est un mot de genre masculin, la cornaline, féminin. J. A. Scurlock (« Baby-Snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth », p. 144 et 169) suggère toutefois l'inverse.

18. J. van Dijk, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », p. 60 : UM 29-15-367 l. 28-30.

19. J. van Dijk, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », p. 67-68 : MLC 1207 l. 5 à 10.

[...] La grande sage-femme de Kullab est venue pour consacrer l'eau avec une incantation, dans la [...] chambre. Si c'est une fille, qu'elle montre le fuseau et la quenouille; si c'est un garçon, qu'elle montre le boomerang et l'arme. Puisse Ningirima prononcer la formule magique et puisse le sang comme du lait, ... comme du lait... le sang sortir. Une fois sorti, comme l'eau du fossé qui remplit le canal, comme l'eau pénétrant dans un lac, il grandit²⁰.

Cette formule est reprise dans une incantation sous la forme d'un dialogue entre le dieu Asalluhi et son père Enki :

[...] que (le sein) se brise [et s'ouvre] comme un pot de faïence brisé.
Si c'est un garçon, qu'on lui fasse prendre en main la massue (et) [la hache] de cuivre, insignes de sa virilité,
si c'est une fille, qu'on lui fasse avoir en main le fuseau (et) la quenouille.
Que Gula, la bonne administratrice aux mains méticuleuses,
Couplant avec le roseau le cordon ombilical, fixe le destin²¹.

On retrouve ce thème plus tard dans les incantations paléo-babyloniennes, puis néo-assyriennes où interviennent les objets symbolisant les deux sexes : pour la femme ^{gis}*kirid* (*kirissu*) et ^{gis}*bala* (*pilaqqu*)²², traduits par « épingle à cheveu » et « navette » ; pour l'homme ^{gis}*tukul* et ^{urudu}*ha-zi*, traduits par « massue » et « hache ».

L'étape suivante consiste en la coupe du cordon ombilical, désignée par le terme *parasu*, « séparer », où la déesse prononce le « bon mot ». S'agissait-il d'une formule récitée lors de la venue de l'enfant afin d'éloigner le mauvais œil ou de manière plus large du « chemin de vie » pré-déterminé inscrit sur la fameuse « tablette des destinées » ? La déesse se fait l'instrument du grand dieu Enlil, comme le suggère un hymne à

20. M. Krebernik, « Altbabylonische Hymnen an die Muttergöttin (HS 1884) », p. 36-47, n° 6A.

21. J. van Dijk, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », p. 61 : UM 29-15-367 l. 45-50. Sur l'importance accordée au moment de la coupe du cordon et aux instruments utilisés, voir dans ce volume l'article de V. Dasen.

22. Dans certains textes, ces objets sont des enseignes utilisées dans les processions lors des fêtes consacrées à Inanna. J. van Dijk (« Une variante du thème de "L'esclave de la lune" », p. 347) propose d'y voir des symboles religieux, preuve de la consécration de l'enfant et de son entrée dans la communauté religieuse.

Išme-Dagan (dynastie d'Isin, vers 1953-1935 av. J.-C.)²³. En coupant le cordon, la déesse préside à la création d'un individu à part entière.

1.3. La fragilité de la destinée humaine

L'ambivalence caractérise les divinités associées au cycle de la reproduction ; on les retrouve intimement liées aux phases de non-reproduction, voire de mort²⁴. Cette prérogative suprême permet à la déesse-mère d'aussi bien donner la vie que de la rendre impossible. Ainsi, Enki et Ninmah créent des prototypes humains dont certains ne peuvent concevoir²⁵. Dans le mythe d'Atra-hasīs, la déesse serait même responsable de la création des forces surnaturelles qui causent une mort précoce. Nintu, la maternité personnifiée, introduira une limitation des naissances par la création de tabous concernant les pratiques sexuelles, sans oublier ses pouvoirs sur la mortalité infantile, incarnée par la dédmonē Pašittu/Lamaštu²⁶.

À l'origine, ce pouvoir ambivalent était sans doute l'apanage de la grande déesse. Au fil du temps, elle revient aussi aux entités divines masculines et les grands dieux des panthéons locaux sont alors invoqués avec ces compétences :

Utu [sans toi], Gula, le grand médecin du pays [...] ne peut faire mourir les hommes, ne peut les faire vivre. [...]

23. « Dans la ville consacrée (Enlil) a statué pour moi d'une destinée favorable, lors de ma conception il m'a doté d'une destinée favorable. Nintu elle-même se tenait là lors de la délivrance, lorsque mon cordon ombilical fut tranché, il établit mes qualités. Enlil, le dieu qui est mon prédécesseur, m'a donné la gouvernance de Sumer » ; M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 143.

24. La déesse-mère veille à la survie de l'enfant à naître mais son désintérêt peut entraîner l'impossibilité de naître, d'exister. Dans le mythe d'Enki et Ninhursag, Ninhursag annonce afin de punir le dieu pour sa méconduite : « Je ne poserai plus sur lui mon regard de vie : il en mourra » ; K. Dickson, « Enki and Ninhursag », p. 24-25, l. 219. Un poème néo-assyrien évoque par ailleurs la mort d'une femme en couches où la défunte invoque également la déesse Bēlet-ilī ; E. Reiner, *Your Thwarts in Pieces, Your Morning Rope Cut*, p. 87, l. 11.

25. Sur le défi que se lancent Enki et Ninmah, voir J. Klein « Enki and Ninmah ».

26. W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atra-hasīs*, p. 102 sq. ; A. Kilmer, « The Mesopotamian Concept of Overpopulation and its Solution reflected in the Mythology », p. 171-176.

Utu, sans toi, Ninmah, la dame de la création qui coupe le cordon ombilical ne peut déterminer le sort de l'humanité²⁷.

Ce lien étroit entre la vie et la mort n'est pas réservé aux grandes déesses-mères : la déesse Nungal, fille de la maîtresse des Enfers Ereškigal²⁸, participe également à la naissance à l'instar de Gula ou Nintu, qu'elle assiste ; nommée « Dame du mot juste »²⁹, elle aussi peut fixer le destin en prononçant le « bon mot » :

J'assiste Nintu sur le lieu de la délivrance,
pour couper le cordon ombilical et fixer le destin (de l'enfant) je
connais le bon mot, établissant le destin³⁰.

L'intervention de Nungal nous permet de percevoir le lien qui existe entre le monde des ténèbres, des enfers et l'arrivée dans le monde. En tant que force du monde chthonien, elle est impliquée dans le rythme cyclique de la vie. On la retrouve vénérée aux côtés de six autres divinités au sein du temple de Gula à Ur : Ninazu, Ningišzida³¹, Ninsun (Dame de la vache sauvage³²), Lugalbanda, Gula, Damu et Gunura (enfants de Ninisina/Gula)³³. Liées au monde infernal, ces divinités ont des activités proches, en relation avec la santé (Gula, Ninazu), les cycles naturels et la reproduction (Ningišzida, Damu, Ninsun).

1.4. Les étapes de la naissance évoquées par les textes

Dans les incantations akkadiennes visant à faciliter la naissance, cinq motifs récurrents apparaissent qui peuvent correspondre à cinq étapes

27. Hymne à Utu ; S. M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p. 326.

28. Descendante de la lignée du grand dieu Anu, elle fait partie du monde souterrain. Elle est nommée « Dame de l'Ekur » ; Å. W. Sjöberg, « Nungal in the Ekur », p. 21.

29. *Ibid.*, p. 24.

30. *Ibid.*, p. 33, l. 71-72.

31. Fils de Ninazu et petit-fils d'Ereškigal, ce dieu fait partie des dieux liés à la végétation qui meurent cycliquement à l'instar de Damu ; T. Jacobsen, B. Alster « Ningišzida's Boat-Ride to Hades ».

32. *Ibid.*, p. 317. Elle est la mère de Gilgameš dans l'épopée où elle apparaît en reine et comme l'épouse de Lugalbanda.

33. Å. W. Sjöberg, « Nungal in the Ekur », p. 25. Toutes ces divinités appartenant à la famille d'Ereškigal font ainsi partie de la lignée d'Anu.

rituelles³⁴. Chaque incantation fait appel à une divinité spécifique selon un ordre hiérarchique qui correspond à leur importance dans le panthéon et à leurs prérogatives.

On trouve tout d'abord Mammi, « mère des dieux », la mère primordiale de la littérature mythologique, Ninili, « épouse d'Anu », qui personnifie l'huile sacrée utilisée afin de faciliter le passage du bébé³⁵, et Nintu qui personnifie l'assistance divine à la naissance. Les génies qui « descendent », parfois remplacés par les dieux de la magie Enki et Asalluhi, matérialisent peut-être la délivrance. La reconnaissance du sexe de l'enfant, puis la coupe du cordon qui annonce la destinée, sont exécutées par des déesses liées à la santé et à la végétation : Gula, Nungal et Ninisina. Les assistantes privilégiées de la déesse-mère forment un cortège de sept femmes dans le mythe d'Enki et Ninmah³⁶. Elles s'occupent aussi de déposer le placenta dans un pot, marquant ainsi l'étape ultime de la séparation de la mère et de l'enfant³⁷.

Comme nous l'avons déjà souligné, la déesse-mère est à la fois évoquée en tant que sage-femme (*ša.zu/šabsūtu*)³⁸ et prêtresse (*qadištu*). Elle se trouve donc présente à toutes les étapes de la venue au monde. Dans le mythe d'Atra-hasīs, il est précisé que la délivrance se fait dans la maison de la prêtresse où est installé le lit de la femme en couches (I 290)³⁹. Dans les sociétés mésopotamiennes, les *qadištu* (*nu.gig*) prennent part à l'enfantement⁴⁰ et s'assurent de la vigueur du bébé. Il est cependant interdit à ces prêtresses de concevoir⁴¹.

Cet incessant transfert de personnalités, entre les déesses et les humains, entre le monde visible et invisible (matrice divine/mère, déesse-mère/sage-femme, dieux du savoir et de la magie/prêtre-*ašipu*), semble

34. J. van Dijk, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », p. 75.

35. Une expression du mythe Enki et Ninhursag le suggère l. 86 : « donner naissance comme l'huile, comme le bon beurre ».

36. J. Klein « Enki and Ninmah », voir l. 34-35.

37. M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 112. Cf. les compétences des sept Hathors décrites par C. Spieser dans ce volume.

38. « Celle qui connaît l'intérieur » ; M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 171.

39. K. van der Toorn, *From the Cradle to her Grave*, p. 84.

40. Les naditu sont aussi évoquées (*ibid.*, p. 84).

41. On les retrouve citées par la suite lors de l'allaitement de l'enfant. L. Barberon, « Quand la mère est une religieuse ».

évoquer la répétition, lors de chaque naissance, de l'acte primordial. Il exprime aussi la forte charge sacrée et magique qui entoure cet instant⁴².

1.5. La présence de forces démoniaques

La déesse-mère est donc censée protéger la vie à venir et l'ancrer dans un futur, mais elle peut aussi l'empêcher. La décision divine peut aussi être contrée par l'action d'entités démoniaques. La Lamaštu, personnage hybride et effrayant, est l'une des principales incarnations de la maladie et des dangers qui rôdent autour de la parturiente et de l'enfant. A l'origine déesse de haut rang, fille d'Anu, elle a été déçue, condamnée à vivre parmi les démons *utukku*⁴³, et elle ne peut pas concevoir d'enfant. Privée du droit d'être mère, la déesse terrorise les femmes en couches et les nourrices ; on raconte qu'elle peut s'approcher des enfants en prenant la place de leur nourrice et en les empoisonnant par son lait. Elle est invoquée pour tous les maux touchant les nourrissons, et son nom est parfois associé à celui de la fièvre⁴⁴. Les Mésopotamiens pensaient aussi que les pleurs de l'enfant pouvaient manifester la présence de la dédémone⁴⁵.

La Lamaštu est bien connue dans les textes des II^e et I^{er} millénaires. Décrivant les principales étapes d'un rituel prophylactique, les textes néo-assyriens⁴⁶ dépeignent la dédémone comme une mère, mais il s'agit

42. Traçage d'un trait de farine pour délimiter la zone d'accouchement (Atra-hasîs I 288), séparation du mari et de la femme (Atra-hasîs I 299), etc.

43. W. Farber, « Lilû, Lilitu, Ardât-lilî ».

44. Il semble exister un jeu de mot sur le mot ummu qui signifie « mère », mais aussi « fièvre ». A. Scurlock, « Baby-Snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth », p. 156 ; F. A. M. Wiggerman, « Lamaštu, Daughter of Anu », p. 237.

45. « O baby, inhabitant of the house of darkness out you came and saw the daylight. Why do you cry? Why do you wail? Why didn't you cry yonder [...] » ; K. van der Toorn, « Magic at the Cradle », voir aussi W. Farber, « Magic at Cradle », p. 140. Notons que l'expression « maison des ténèbres » (*bit ekletim*) qualifie aussi la tombe. La littérature poétique mésopotamienne livre de nombreuses métaphores renvoyant simultanément à la dernière demeure et au ventre maternel comparé à un océan sur lequel évolue l'enfant (le navire) à naître ; voir p. ex. J. van Dijk, « Une variante du thème de "L'esclave de la lune" », p. 341 ; J. van Dijk, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », p. 73-75 ; E. Reiner, *Your Thwarts in Pieces, Your Morning Rope Cut*, p. 91-93. L'enfant in utero se trouve dans un monde de ténèbres que « le soleil n'illumine pas » ; J. van Dijk, « Une variante du thème de "L'esclave de la lune" », p. 504, l. 8-11).

46. Voir p. ex. C. Michel, « Deux incantations paléo-assyriennes ».

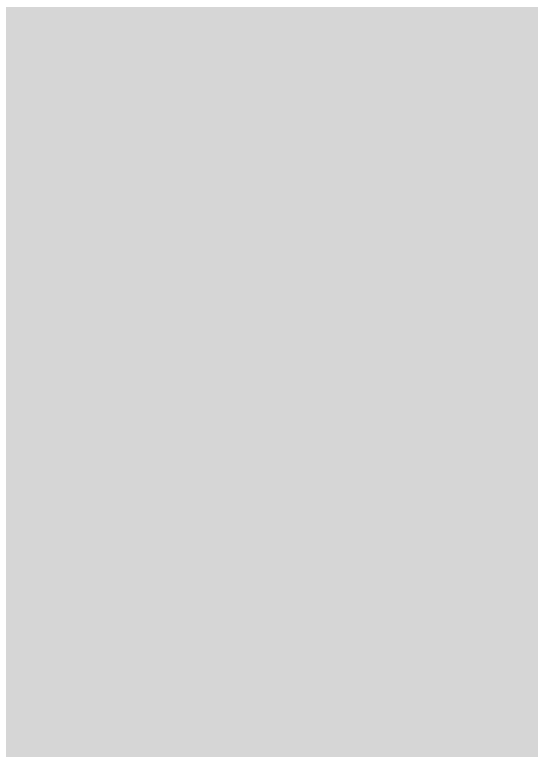


Fig. 1 — Amulette néo-assyrienne (934-612 av. J.-C.), bronze, 13,8 x 8,8 cm, Paris, Louvre AO 22205.

là d'un subterfuge destiné à éloigner son attention de l'enfant. Son désir de maternité semble être assouvi lorsqu'elle allaite un (ou deux) chiot(s), un noir et un blanc⁴⁷, ou encore un chiot et un porcelet⁴⁸ (fig. 1)⁴⁹. Ces incantations concernent aussi d'éventuelles offrandes faites à la démonsse afin de pallier son besoin de maternité. Il s'agit d'un manteau, d'ornements de poignets et de chevilles sous la forme d'anneaux, de boucles d'oreilles, mais surtout de perles de cornaline à porter au cou, d'une fusaïole, d'un fuseau et de sa *dudittu* (une sorte de fibule?). Nous

47. D. W. Myhrman, «Die Labartu-Texte», p. 172-173, col. I, l. 45 ; M. V. Tonietti, «Un incantesimo sumero contro la Lamaštu», p. 302, l. 14.

48. Animaux, par ailleurs, utilisés comme substitut dans des rituels expiatoires et parfois offerts aux divinités chthoniennes.

49. Pour un parallèle voir W. Farber, «Ishtu api ilâmma ezezu ezzet».

pouvons reconnaître dans la fusaïole et le fuseau les attributs féminins dont nous avons parlé plus haut et, par extension, il serait aussi possible de voir dans les autres dons les ornements spécifiquement féminins offerts à la jeune mère après la naissance.

La Lamaštu n'a pas seulement tendance à vouloir se substituer à la mère; ses méfaits peuvent aussi causer des dégâts durables sur l'ensemble de la maisonnée. Un texte paléo-babylonien renseigne sur la façon dont la démonsse frappe. Le « mauvais œil » s'immisce de nuit dans les maisons pour causer la perte du bébé et détruire la sérénité du foyer. Elle entre ainsi dans les greniers, réduisant à néant les denrées stockées. Elle disperse les cendres du foyer, centre de la vie de la maisonnée, met à mal la cohésion familiale et, pire, fait fuir les dieux en détruisant l'*išertum* (le lieu du culte domestique) :

Elle a détruit l'*išertum*, et le dieu de la maison a pris la fuite⁵⁰.

On a proposé de voir dans l'*išertum* la pièce où était pratiqué le culte des dieux du foyer, parfois assimilés aux ancêtres. La démonsse nuirait alors non seulement aux membres vivants de la famille et à leur descendance, mais aussi aux ascendants, créateurs de la lignée⁵¹. Elle aurait ainsi le pouvoir de perturber la succession des générations. Les maléfices de la Lamaštu ne se limitaient donc pas à la diffusion de la maladie, voire du deuil; la démonsse menaçait l'équilibre de toute la famille au sens large. Elle œuvrait souvent en renversant l'ordre naturel: un texte néo-assyrien indique qu'elle empoisonne le vieillard avec du liquide amniotique⁵². En Mésopotamie, les forces démoniaques semblent ainsi avoir possédé la compétence d'infléchir l'ordre décidé par les grands dieux et il était indispensable de les contrôler.

Une autre entité démoniaque existe dans la littérature mésopotamienne, à la nature tout aussi complexe et ambivalente que Lamaštu: le démon Kūbu, qui incarne l'avorton⁵³, l'enfant qui n'a pas connu la

50. K. van der Toorn, « Magic at the Cradle », p. 141.

51. Voir K. van der Toorn, *From the Cradle to her Grave*.

52. C. Michel, « Deux incantations paléo-assyriennes », p. 60 et 64.

53. Kūbu, concept déifié, signifie le produit d'un avortement prématuré qui n'est pas arrivé au terme du processus de « fabrication » dont nous parlions dans la première partie; M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 28-29.

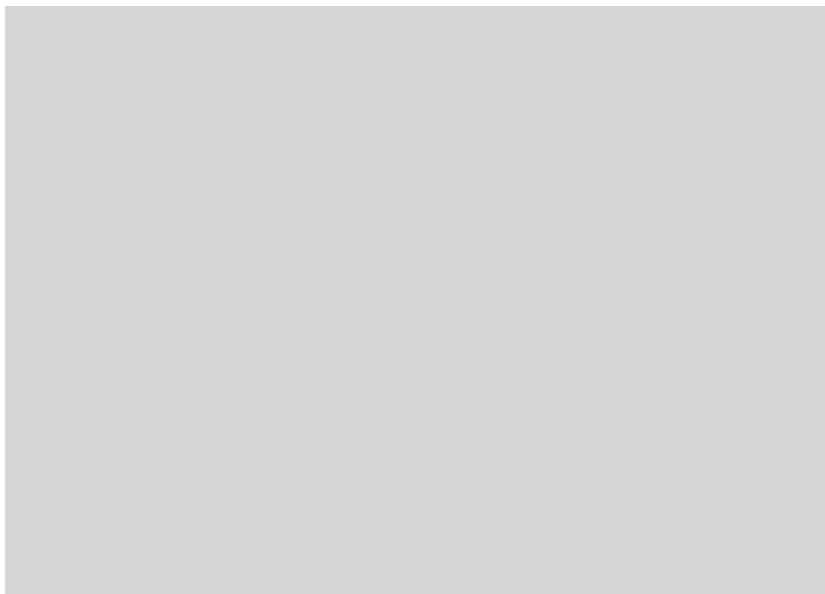


Fig. 2 — Relief sculpté, milieu du III^e millénaire av. J.-C., Halawa (Syrie).

lumière du jour : « Comme Kūbu, qui ne peut pas se nourrir du lait maternel⁵⁴. »

2. *Les représentations iconographiques*

Il serait présomptueux de tenter de dresser une liste exhaustive des divinités féminines liées à la naissance dans l'iconographie mésopotamienne tant elles foisonnent dans ce domaine, fruit d'un syncrétisme millénaire entre croyances populaires privées et cultes locaux⁵⁵. Ainsi, se chevauchent et se confondent les personnalités divines de Ninisina et de Nintu, Gula, voire Inanna. La nature des supports plastiques ne permet guère d'identifier de façon précise les protagonistes des scènes et leurs acolytes divins ou humains. Beaucoup d'images se trouvent sur des sceaux-cylindres ou sur leurs empreintes dont le caractère miniaturiste,

54. D. W. Myhrman, « Die Labartu-Texte », p. 178-179 (col. III, l. 24-25) ; J. A. Scurlock, « Baby-Snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth », p. 149-151.

55. L. Battini, « La déesse aux oies », p. 63.

parfois de mauvaise qualité, ne permet pas de distinguer clairement les attributs des personnages⁵⁶. De plus, aucun symbole ne caractérise de nombreux personnages divins dont la nature supérieure est indiquée par leur vêtement (*kaunakes* ou lourde robe à volants) et le port d'une coiffe, généralement une tiare à cornes.

Une représentation rare et unique, à notre connaissance, est livrée par une stèle provenant du site de Tell Chuera en Syrie (milieu du III^e millénaire) (fig. 2). Nous nous éloignons ici volontairement de la Mésopotamie méridionale, pour aborder une des plus anciennes représentations d'un cortège de divinités féminines dans la statuaire syro-mésopotamienne. Sept personnages féminins sont disposés de face, trônant sur des sièges. Leur position hiératique, leur robe (*kaunakes*), ainsi que leur haute coiffe conique permettent d'y reconnaître des divinités. Elles tiennent sur leurs genoux un petit animal ou un enfant. S'agit-il de déesses liées à la fécondité? Elles ont d'abord été rapprochées des *Sebettu*, ce groupe de sept divinités secondaires connues dans la littérature à partir du II^e millénaire⁵⁷. Dans le mythe d'Atra-hasïs les *šassūrūtu*, « les utérus » ou outils de la naissance de l'homme, sont aussi au nombre de sept⁵⁸. Le groupe de femmes représente probablement les assistantes de la déesse-mère Ninmah. On les retrouve au II^e millénaire invoquées dans les incantations contre la Lamaštu afin d'assurer la protection de l'être humain. Un autre groupement de sept divinités est connu à partir du II^e millénaire : il s'agit des Bēlet-ilī, parèdres de Marduk⁵⁹, dont certaines, telles Nintu ou Ninhursag étaient auparavant clairement associées aux cycles de reproduction animale et végétale⁶⁰.

56. W. G. Lambert, « Ancient Mesopotamian Gods », p. 124.

57. H. Kühne, « Das Motiv der nährenden Frau oder Göttin in Vorderasien ».

58. Le chiffre sept est depuis l'époque sumérienne un chiffre magique et récurrent. Il peut être lié à une conception du temps : la durée de gestation des déesses dure sept jours, ou sept mois, le Déluge dure sept jours et sept nuits ; ou de l'espace : la cosmographie sumérienne divise le monde en sept niveaux de terre et de ciel ; W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 208. Mais ce chiffre sert aussi à incarner des concepts liés à l'homme : les sept Lamaštu d'une incantation néo-assyrienne d'Utuku Lemnutu (CT 16 13 III 13-28) incarnent sept maladies humaines et leurs méfaits, mais rien ne semble prouver que le nombre sert à démultiplier leur pouvoir (*ibid.*, p. 218).

59. M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 78. Assimilées à sa parèdre Zarpānītum, elles répondent sans doute au besoin de renvoyer, par-delà la toute-puissance du dieu Marduk, aux déesses importantes et bien connues des panthéons locaux.

60. T. Jacobsen, « Notes on Nintur ».

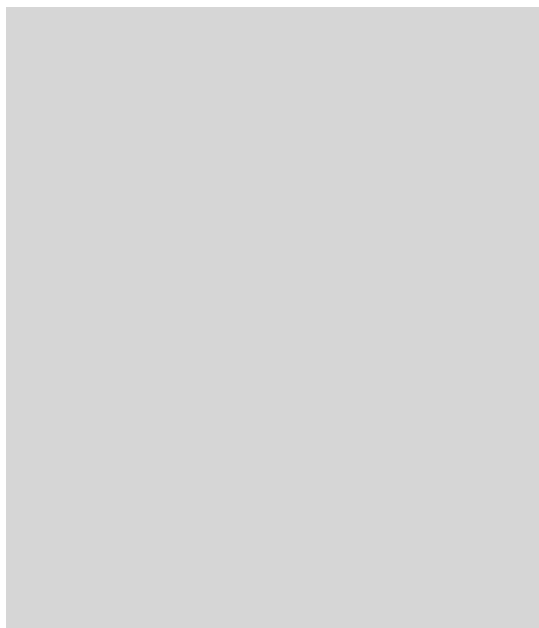


Fig. 3 — Relief estampé paléo-babylonien (première moitié II^e du millénaire av. J.-C.), terre cuite, Paris, Louvre AO 12442.

Plus explicite est la représentation sur un relief estampé paléo-babylonien, conservé au Musée du Louvre (fig. 3)⁶¹, d'une divinité vêtue de la robe à volants, similaire à celle de Ninsun représentée sur un relief néo-sumérien avec une coiffe ronde à godrons⁶². Elle semble tenir dans ses bras un enfant emmaillotté, tandis que deux têtes d'enfant surgissent de ses épaules. A ses pieds, deux personnages nus et faméliques ont été interprétés comme des transpositions de l'enfant dans le ventre de la mère ou encore de fœtus avortés, à l'image du *kūbu*. Il s'agit sans doute de la déesse Nintu dont l'épithète est parfois *šassūru* (utérus). Elle est identifiée à Ninhursag sur le *kudurru* de Meli-shipak (XII^e siècle av. J.-C.)⁶³ où son symbole, l'*omega*, surmonte un couteau, certainement destiné à couper le cordon ombilical. Situé au registre supérieur, le symbole de la déesse suit ceux de la triade En-Enlil-Enki, ce qui en fait,

61. Il existe une plaquette similaire conservée au musée de Bagdad (n° 9574).

62. Paris, Musée du Louvre AO 2761.

63. Paris, Musée du Louvre Sb 23.

encore à l'époque kassite (XIV^e-XII^e siècle av. J.-C.), une des divinités les plus importantes du panthéon mésopotamien. Le relief du Louvre nous offrirait ainsi l'une des rares attestations d'une déesse présidant à la destinée, clairement identifiée grâce à ses attributs.

Un autre élément mérite d'être souligné pour cet objet. Ce type de plaquette en argile moulée, largement répandu à l'époque paléo-babylonienne, devait entrer dans la pratique privée et quotidienne d'un culte. Ces objets ont donc pu être utilisés à des fins apotropaïques, voire propitiatoires. L'image de la déesse offrirait en quelque sorte la thèse et l'antithèse de la notion de fécondité, réunies dans les images opposées des enfants sur ses épaules et des deux personnages accroupis. La répétition des figures sur les épaules de la déesse signifie peut-être le contrôle de la déesse sur les forces néfastes. La position des deux *omega* au-dessus des figures amaigries pourrait aussi agir pour contrer leur action, en même temps qu'elle peut signifier l'expulsion de l'avorton. En effet, si le *kūbu* divinisé est une force néfaste, son pouvoir peut être inversé car il apparaît dans des rituels propitiatoires liés à des cycles de production agricole aussi bien qu'artisanale⁶⁴.

Les divinités représentées dans la glyptique (gravure de pierres fines) de l'époque akkadienne sont moins aisées à identifier. Deux types de scènes sont en effet très proches. L'une montre une assemblée de femmes s'affairant autour d'une femme assise qui tient sur ses genoux un enfant. L'absence d'attribut divin suggère qu'il s'agit d'une scène de gynécée⁶⁵. On peut rapprocher ces figures des reliefs estampés paléo-babyloniens où rien n'indique une sphère divine (fig. 4). Les femmes portent le même type de coiffure en chignon, retenue par une sorte de turban enserrant la tête. Le vêtement est également assez semblable : une longue robe dont le haut est fermé, croisé, permettant de dégager la poitrine pour l'allaitement, parfois agrémentée d'un collier. La représentation du concept de maternité aurait-elle eu un pouvoir magique sur la fertilité et la production de lait ?⁶⁶

Le sceau akkadien de la nourrice Daguna (fig. 5) opère le lien entre les scènes représentant des déesses et celles représentant des personnages profanes⁶⁷. La nourrice humaine y est présentée à la déesse Ninhursag

64. M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, p. 80.

65. R. M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, fig. 559.

66. K. van der Toorn, *From the Cradle to her Grave*, p. 91.

67. D. Collon, *First Impressions*, fig. 642.

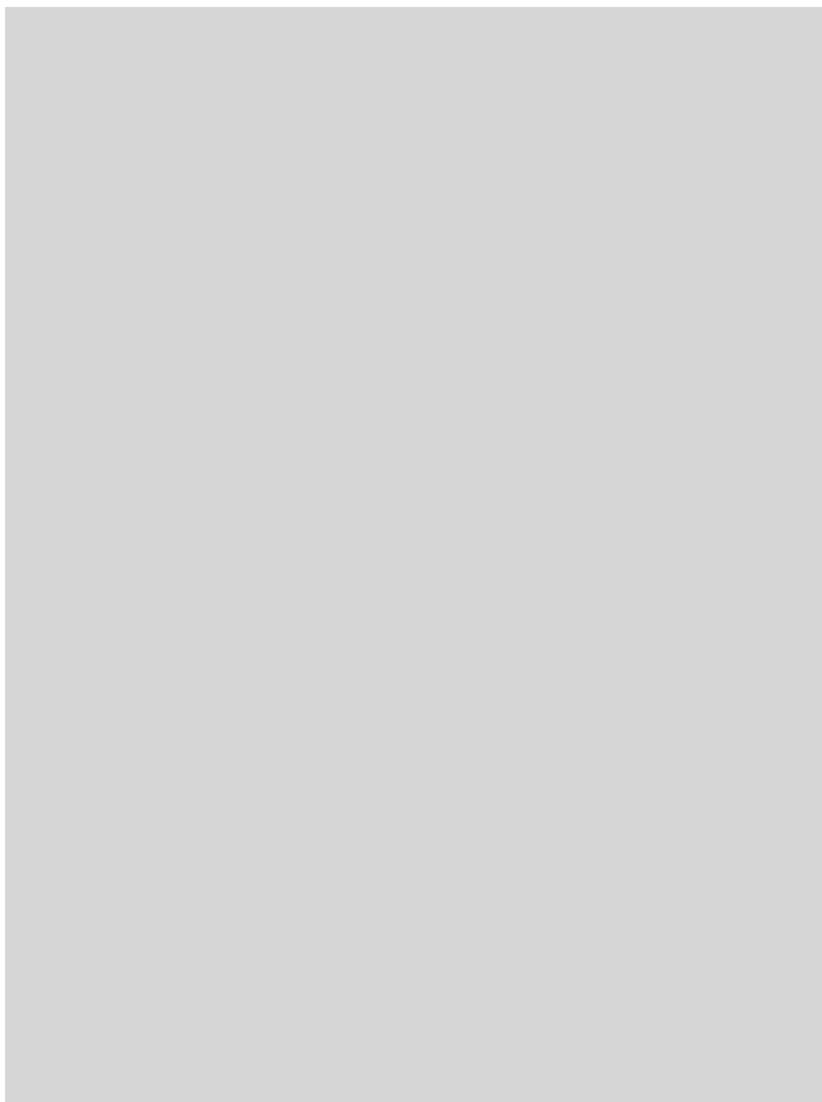


Fig. 4 — Relief estampé paléo-babylonien (première moitié du II^e millénaire av. J.-C.),
terre cuite, Paris, Louvre AO 12570.



Fig. 5 — Empreinte de sceau-cylindre de la nourrice. Daguna. Epoque akkadienne (env. 2340-2150 av. J.-C.). Bible Lands Museum, Jérusalem. Lapis lazuli; H. 3,20 cm, diam. 1,86 cm.

(Dame de la Montagne) reconnaissable grâce à son trône recouvert par des motifs en écailles.

D'autres scènes montrent une femme assise, coiffée d'une tiare à corne, tenant également un enfant sur ses genoux (fig. 6)⁶⁸. L'identification d'une divinité ne peut alors faire de doute. Ces représentations comportent parfois une scène secondaire dans laquelle un troisième personnage féminin s'affaire devant une jarre posée sur un trépied; parfois d'autres jarres se trouvent dans le champ. Il convient certainement de voir dans ces figures des représentations des déesses-mères évoquées plus haut, mais sans pouvoir les nommer. La présence de la scène secondaire reste plus énigmatique mais elle peut être éclairée par les textes. La jarre pourrait faire référence au pot dans lequel la déesse Nintu, ou parfois Gula, déposait le placenta. Il pourrait s'agir aussi de la vaisselle *ala* destinée à recevoir l'eau lustrale, ou peut-être de la vaisselle nommée *igi-kar* qui était offerte aux jeunes parturientes d'un certain rang⁶⁹. Nous aurions alors ici quelques objets destinés aux soins de l'enfant après l'accouchement. Par extension, les représentations féminines ne portant aucun symbole divin pourraient être les sages-femmes dont nous avons parlé plus haut.

68. R. M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, fig. 555. Voir aussi *ibid.*, 557, 560.

69. D. Charpin « De la bière pour une femme qui vient d'accoucher ». Voir L. Battini, « Les images de la naissance ».

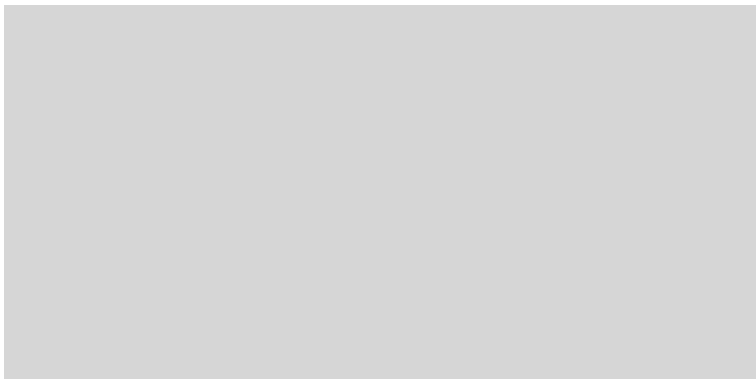


Fig. 6 — Empreinte de sceau-cylindre. Epoque akkadienne (env. 2340-2150 av. J.-C.).

Conclusion

Les documents que nous avons parcourus nous ont fourni deux axes d'études particulièrement riches d'enseignement sur les notions de naissance et de destin dans les sources écrites et iconographiques en Mésopotamie.

Nous relèverons les abondantes allusions aux origines souterraines de l'enfant à naître dans les champs lexicaux et sémantiques utilisés : le prototype humain est fait d'argile, le monde infernal est un pays de poussière, l'être humain est modelé *in utero*, l'enfant à naître évolue dans les eaux souterraines, équivalent de l'Apsû, le domaine d'Enki, situé entre les Enfers et la terre.

Cet entrecroisement de deux mondes, celui des vivants et celui des morts, n'est pas propre au domaine mésopotamien. On le retrouve dans le monde hittite où le prêtre, *patili-*, officiant lors de la naissance est aussi l'intermédiaire avec les défunts⁷⁰. Il existe un véritable cheminement géographique du futur enfant attaché littéralement au « quai de la mort »⁷¹ vers la lumière du jour. La vie *in utero* est un état transitoire. L'enfant ne devient pas seulement un individu à part entière en étant

70. G. M. Beckman, *Hittite Birth Rituals*, p. 291 ; A. Mouton, *Les Rituels de naissance kizzuwatniens*, p. 31.

71. « ina kâr mûti (dannati/pušqi) kalât geleppu (gmagurru) », « au quai de la mort (ou du danger, de la peine) la barque (magur) était retenue » ; K. van Dijk, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », p. 74-75.

séparé de sa mère, il se met à exister et, paradoxalement, cette existence le fera retourner à son état premier, la mort.

La littérature incantatoire est le support verbal des rites pratiqués lors de l'enfantement, mais il est difficile d'extraire de ces textes les étapes distinctes d'un rite lié à la naissance. Le passage d'un état à un autre, de la non-vie à la vie, se fait progressivement au travers de multiples étapes interdépendantes⁷².

L'ambivalence des divinités liées au moment de la naissance est un motif récurrent. Celles-ci peuvent donner ou ôter la vie, infléchir, voir bouleverser son cours normal. Cette action maléfique est souvent attribuée à la huitième des filles d'Anu, la démonsse Lamaštu, qui rompt l'équilibre naturel voulu par les dieux, tout en étant elle-même une de leurs créations. Difficile de ne pas faire un parallèle avec la fée maléfique du conte de *La Belle au bois dormant*, mais dans le monde mésopotamien tout ne se résout pas grâce à une bonne marraine!

Constance FRANK
Université Lumière-Lyon 2

72. Ce que suggère A. Mouton concernant le monde anatolien (A. Mouton, *Les Rituels de naissance kizzuwatniens*, p. 69). D'autres étapes sont nécessaires à l'entrée de l'enfant dans la vie, comme la reconnaissance par le père, la dation du nom qui le place respectivement dans une perspective familiale et sociale.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

TOURNAY, Raymond-Jacques, SHAFFER, Aaron, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, Editions du Cerf, 1998.

Travaux

- ARNAUD, Daniel, « Le fœtus et les dieux au Proche-Orient sémitique ancien », *Revue de l'histoire des religions*, 213/2 (1996), p. 123-142.
- BARBERON, Lucie, « Quand la mère est une religieuse : le cas d'Ilša-hegalli d'après les archives d'Ur-Utu », *NABU (Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires)*, 4 (2005), n. 89, p. 94-95.
- BATTINI, Laura, « La déesse aux oies : une représentation de la fertilité », *Revue d'Assyriologie*, 100 (2006), p. 57-69.
- , « Les images de la naissance », in *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien. Actes du Colloque international de Lyon, 8-9 nov. 2002*, éd. par Laura Battini, Pierre Villard, Oxford, John and Erica Hedges, 2006, p. 1-37 (BAR International series 1528).
- BECKMAN, Gary M., *Hittite Birth Rituals*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1989.
- BOEHMER, Rainer Michael, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 1965 (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4).
- BOTTERO, Jean, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, 1993.
- CHARPIN, Dominique, « De la bière pour une femme qui vient d'accoucher », *NABU (Notes Assyriologiques Brèves et Utilitaires)*, 3 (2004), n. 80, p. 82.

- CHIODI, Silvia Maria, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1994 (Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. 9, vol. 4, fasc. 5).
- COLLON, Dominique, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London, British Museum, 1987.
- DICKSON, Keith, « Enki and Ninhursag: The Trickster Paradise », *Journal of Near Eastern Studies*, 66/1 (2007), p. 1-32.
- DIJK, Jan van, « Une variante du thème de "L'esclave de la lune" », *Orientalia*, nouvelle série 41 (1972), p. 339-348.
- , « Une incantation accompagnant la naissance de l'homme », *Orientalia*, nouvelle série 42 (1973), p. 502-507.
- , « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », *Orientalia*, nouvelle série 44 (1975), p. 52-79.
- FARBER, Walter, « Lilû, Lîlîtu, Ardât-lîlî. A », *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. VII, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1987-1990, p. 23-24.
- , « Magic at Cradle. Babylonian & Assyrian Lullabies », *Anthropos*, 85 (1990), p. 139-148.
- , « Ishtu api ilâmma ezezu ezzet. Ein bedeutsames neues Lamashtu-Amulett », in *Ana shadî Labnani lu allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeeischen Kulturen. Festschrift für W. Röllig*, hrsg. von Beate Pongratz-Leisten, Hartmut Kühne, Paolo Xella, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag, 1997, p. 115-128 (Alter Orient und Altes Testament 247).
- , « Mara/at Anim oder: Des Anu Töchterlein (in Singular und Plural, Text und Bild) », in *Festschrift for Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994: tikip santakki mala baßmu*, hrsg. von Stefan Maul, Groningen, Styx Publications, 1998, p. 58-69.
- HALLO, William W., « The Birth of Kings », in *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, ed. by John H. Marks, Robert M. Good, Guilford, Four Quarters Publishing Co, 1987, p. 45-52.
- HOROWITZ, Wayne, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake Ind., Eisenbrauns, 1998 (Mesopotamian Civilizations 8).
- JACOBSEN, Thorkild, « Notes on Nintur », *Orientalia*, nouvelle série 42 (1973), p. 274-298.

- JACOBSEN, Thorkild, ALSTER, Bendt, «Ningišzida's Boat-Ride to Hades», in *Wisdom, Gods and Literature. Studies in assyriology in honour of W.G. Lambert*, ed. by Andrew R. George, Irving L. Finkel, Winona Lake Ind., Eisenbrauns, 2000, p. 315-344.
- KILMER, Anne, «The Mesopotamian Concept of Overpopulation and its Solution reflected in the Mythology», *Orientalia*, nouvelle série 41 (1972), p. 160-177.
- KLEIN, Jacob, «The Birth of a Crownprince in the Temple: A Neo-Sumerian Literary Topos», in *La femme dans le Proche-Orient antique. 33^e Rencontre assyriologique internationale, Paris 7-10 juillet 1986*, éd. par Jean-Marie Durand, Paris, Recherche sur les Civilisations, 1987, p. 97-106.
- , «Enki and Ninmah», in *The Context of Scripture, I, Canonical Compositions from the Biblical World*, ed. by William W. Hallo, Leiden/New York/London, Brill, 1997, p. 516-518.
- KREBERNIK, Manfred, «Altbabylonische Hymnen an die Muttergöttin (HS 1884)», *Archiv für Orientforschung*, 50 (2003/2004), p. 11-19.
- KÜHNE, Hartmut, «Das Motiv der nährenden Frau oder Göttin in Vorderasien», in *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für F. K. Dörmer*, hrsg. von S. Sahin, E. Schwertheim, J. Wagner, Leiden, Brill, 1978, p. 504-515.
- LAMBERT, Wilfred George, «A Middle Assyrian Medical Text», *Iraq*, 31 (1969), p. 28-39.
- , «Ancient Mesopotamian Gods. Supersition, Philosophy, Theology», *Revue de l'Histoire des Religions*, 207/2 (1990), p. 115-130.
- LAMBERT, Wilfred George, MILLARD, Alan Ralph, *Atra-hasis: the Babylonian Story of the Flood*, Winona Lake Ind., Eisenbrauns, 1999.
- MICHEL, Cécile, «Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour accompagner la naissance», in *Assyria and Beyond. Studies presented to Mogens Trol Larsen*, ed. by Jan Gerrit Dercksen, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2004, p. 395-420.
- MOUTON, Alice, *Les rituels de naissance kizzuwatniens: un exemple de rite de passage en Anatolie hittite*, Paris, De Boccard, 2008.
- MYHRMAN, David W., «Die Labartu-Texte. Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauber-verfahren gegen die Dämonin Labartu», *Zeitschrift für Assyriologie*, 16 (1902), p. 141-200.

- REINER, Erica, *Your Thwarts in Pieces, Your Morning Rope Cut. Poetry from Babylonia and Assyria*, Ann Arbor, University of Michigan, 1985 (Michigan Studies in the Humanities 5).
- SCURLOCK, Jo Ann, « Baby-Snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth », *Incognita*, 2 (1991), p. 137-185.
- SJÖBERG, Åke W., « Nungal in the Ekur », *Archiv für Orientforschung*, 24 (1973), p. 19-37.
- STOL, Marten, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Groningen, Styx Publications, 2000 (Cuneiform Monograph 14).
- TONIETTI, Maria Vittoria, « Un incantesimo sumerico contro la Lamaštu », *Orientalia*, nouvelle série 48 (1979), p. 301-323.
- TOORN, Karel van der, *From the Cradle to her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- , « Magic at the Cradle: A Reassessment », in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, ed. by Tzvi Abusch, Karel van der Toorn, Groningen, Styx Publications, 1999, p. 139-147.
- VELDHUIS, Niek, *A Cow of Šin*, Groningen, Styx Publications, 1991.
- WIGGERMAN, F. A. M., « Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile », in *Birth in Babylonia and the Bible*, ed. by Marten Stol, Groningen, Styx Publications, 2000, p. 217-249.

Crédits photographiques

Fig. 1, 3, 4:

Photo C. Frank.

Fig. 2:

D'après MOORTGAT, Anton, MOORTGAT-CORRENS, Ursula, *Tell Chuera in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die siebente Grabungskampagne 1974*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1976 (Schriften der Max Freiherr von Oppenheim. Stiftung 9).

Fig. 5:

D'après COLLON, Dominique, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London, British Museum, 1987, fig. 642.

Fig. 6:

D'après BOEHMER, Rainer Michael, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 1965 (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4).